

EL MONISMO EPISTEMOLÓGICO NO REDUCCIONISTA DE W. JAMES: LA NOCIÓN DE ‘EXPERIENCIA PURA’

Fernando González García
I.E.S. N° 1 Pontearreas
fgonzalez@edu.xunta.es

Resumen

La teoría del conocimiento de William James surge como un intento de superar la tradición dualista respecto al problema del conocimiento mediante la asunción de una postura monista que, sin embargo, no se compromete ni con el monismo materialista ni con el idealismo porque, como se sostiene en este trabajo, el monismo jamesiano se reduce al plano estrictamente epistemológico y, por lo tanto, está muy alejado de las connotaciones ontológicas de estas dos doctrinas filosóficas. No obstante, la noción de “Experiencia Pura”, término con el que James denomina a la entidad surgida al afirmar la unidad de los dos polos tradicionales del proceso cognoscitivo –el objetivo y el subjetivo–, es lo suficientemente ambigua como para conservar en su seno lo fundamental del dualismo cognoscitivo bajo la forma de relaciones entre partes de una misma experiencia conectadas de tal forma que no se produzca la reducción de una a la otra poniendo de manifiesto, únicamente, que no es necesario buscar un apoyo transempírico para el conocimiento, que la experiencia, en conjunto, no necesita apoyo externo.

Palabras clave: Conocimiento, experiencia, experiencia pura, empirismo radical, monismo epistemológico, monismo neutral, monismo no reduccionista, monismo ontológico, realidad.

Abstract

William James’s theory of knowledge arises as an intent of overcoming the dualistic tradition concerning the problem of knowledge by means of the assumption of a monistic view that, however, does not commit with the materialistic monism nor with the idealism because, as it is sustained in this work, James’s monism is strictly reduced to the epistemological dimension and, therefore, it is very distanced from the ontological thesis of these two philosophic doctrines. Nevertheless, the notion of “Pure Experience”, term with which James denominates the entity surged upon affirming the unit of the two traditional elements –objective and subjective– of the cognitive process, is sufficiently ambiguous in order to conserve the cognitive dualism under the form of relationships between parts of the

experience connected in such a way that the reduction between them is not produced, clarifying, only, that it is not necessary to search for a transempirical support for knowledge, that experience, on the whole, does not need external support.

Key words: Knowledge, experience, epistemological monism, neutral monism, non reductivist monism, ontological monism, pure experience, radical empiricism, reality.

1. Introducción

En este trabajo intentaré analizar la relación entre el pluralismo ontológico de W. James, clave en su visión de la realidad, y su concepción de la experiencia, parte integrante de la doctrina del empirismo radical del autor, que, según creo, debe ser calificada de monista cosa que, por otra parte, ya ha sido sostenida por filósofos de la talla de B. Russell, quien identificó el empirismo radical jamesiano como un monismo neutral¹ que era, prácticamente, la única parte de la teoría del conocimiento jamesiana que el filósofo británico apreciaba².

Por mi parte, para referirme al tratamiento jamesiano del concepto de experiencia utilizaré el calificativo de *monismo epistemológico no reduccionista* –además del de monismo neutral– porque con esta expresión se resaltan, a mi parecer, dos aspectos presentes en la concepción que James tiene de la experiencia:

1. Que el monismo jamesiano no trata de reducir el objeto al sujeto o viceversa. Por el contrario, la única entidad resultante, la “experiencia pura”, tiene una naturaleza que, al no ser ni material ni mental, no la compromete con los monismos materialista o idealista ni la vincula con cualquier otra visión unificadora de la realidad fuera de la estrictamente epistémica.

2. Que lo que aquí se decide, por tanto, se limita al ámbito de la relación cognoscitiva y no prejuzga lo que ha de suceder con la realidad. Dicho monismo atañe tan solo a la concepción que James tenía del conocimiento. Es, por ello, un monismo estrictamente epistemológico perfectamente compatible con su doctrina del pluralismo ontológico o metafísico.

El problema se plantea –si es que aceptamos, como propongo, que, efectivamente, el empirismo radical, con su concepción de la experiencia, pueda

¹ Cfr. B. Russell, “Sobre la naturaleza del conocimiento directo”, *Lógica y conocimiento*, pp. 175-244.

² “Russell...despreciaba las ideas de James sobre la verdad, de las cuales no presenta más que una caricatura, pero admiraba su ‘monismo neutral’, que es el término russelliano para lo que James llamaba ‘empirismo radical’”. H. Putnam, “La vigencia de William James”, *El Pragmatismo. Un debate abierto*, pp. 19-20.

ser calificado de monismo— como una disfunción entre la ontología pluralista de James y la afirmación del empirismo radical, de que, en la experiencia, mundo y mente son una sola entidad, la “experiencia pura”, componente último de la realidad —ahora bien, de la realidad *en tanto cognoscible*. En otras palabras: el problema se produciría si esa entidad única que conforman mundo y mente fuese entendida por James —que no lo es— como una especie de Absoluto, allanador de toda diferencia empírica, de toda diversidad real bajo un concepto unificador que cierre un sistema perfecto y acabado de la realidad, al estilo de lo que la Materia o la Mente, respectivamente, han sido para la ciencia y la filosofía idealista³.

La confusión se justifica porque para James experiencia y realidad son lo mismo⁴, porque *la realidad no es nada si no es conocida, si en su constitución no entra a formar parte la actividad humana*. Si sólo lo cognoscible es real, puede entenderse perfectamente la necesidad de explicar que el monismo del empirismo radical lo es sólo en cuanto se refiere al proceso de la experiencia. El empirismo radical no trata de ser una explicación sobre una supuesta realidad última o definitiva —como la Materia o la Mente— al margen de nuestra experiencia, sino que trata de poner en claro precisamente nuestra experiencia de la realidad, pero como esta experiencia es la única forma en que la realidad se constituye como tal para nosotros, es fácil confundir el empirismo radical con una explicación de la realidad transempírica sin advertir que en la filosofía de James, por definición, no se considera la posibilidad de una realidad de este tipo.

Lo que me propongo mostrar es, pues, que este conflicto, aun aceptando el calificativo de monismo para la doctrina del empirismo radical jamesiano, no se produce en absoluto, ya que W. James elaboró esta teoría y la del pluralismo de tal forma que quedan perfectamente delimitados sus ám-

³ “Todo el que quiera sobrepasar estas desalentadoras realidades —desalentadoras al que contempla con intención de encontrar al cosmos como un sistema perfecto y grandioso— deberá buscar un Absoluto que se encargue de todas las lagunas e imperfecciones... El materialismo ofrece el absoluto más sencillo y una conveniente filosofía para la ciencia, que pierde pie cuando no es posible medirla reduciendo lo mixto o variable a lo homogéneo.

El absoluto opuesto es, desde luego, la Mente. Los pensadores que escogen la Mente como la sustancia unificadora... plantean a un pensador todo poderoso que, al conocer todas las cosas las hace reales. Tal mente se ha llamado Dios... la ciencia había menoscabado todas las ideas que fueran antropomórficas... De allí su sustitución, en los filósofos llamados idealistas, por una entidad llamada la Idea Absoluta, o simplemente el Absoluto”, J. Barzun, *Un paseo con William James*, pp. 125-126.

⁴ Cfr. W. James “The Relation Between Knower and Known”, *The Meaning of Truth*, en *Writings 1902-1910*. pp. 883-884.

bitos de aplicación sin que se produzcan interferencias entre ambos. El pluralismo atiende a la realidad, al mundo, en tanto que *conjunto de sistemas abiertos, indeterminados o, mejor aún, que admiten múltiples determinaciones* no preestablecidas. El empirismo radical, por su parte, considera la realidad como *formando una única entidad con la mente* y, en este sentido, como *ya determinada en una experiencia* concreta, porque lo que le interesa es explicar el fenómeno mismo del conocimiento mediante el cual la realidad cobra sentido para nosotros.

2. El monismo no reduccionista o neutral

El punto de partida de la reflexión de James sobre la experiencia es la insatisfacción con la explicación del fenómeno cognoscitivo que hasta el momento se había venido haciendo y que, en opinión de A. M. Faerna⁵ que suscribo, le conduce a la búsqueda de una explicación pragmática del mismo.

La postura tradicional respecto del problema del conocimiento puede resumirse diciendo que el sentido común demanda la existencia de dos elementos contrapuestos que puedan jugar, respectivamente, los papeles de conocedor y conocido.

Respondiendo a esta solicitud del sentido común, dice James⁶, la historia de la filosofía ha consagrado una serie de fórmulas que tratan de atrapar esta oposición entre dos términos que parece ser necesaria para entender el conocimiento. Espíritu y materia, o alma y cuerpo han sido algunas de las recetas más comunes para resumir la cuestión.

Como señala en "The Relation Between Knower and Known"⁷, para explicar la relación entre ambos polos del conocimiento distintas teorías han propuesto soluciones diversas. Las teorías representativas, por ejemplo, han colocado una imagen o contenido mental como intermediario entre

⁵ "La falta de un análisis satisfactorio de la facultad cognoscitiva humana se le hizo patente a James mientras trabajaba en sus *Principios de psicología*, en la década de 1880. El hecho de que el conocimiento ponga en relación a la mente con algo que no es mental indicaba para él que se trataba de un tema más allá del alcance de la psicología, y por esta razón quedó fuera de los *Principios*. Así se vio conducido hacia un tratamiento filosófico de la cuestión, para el que ciertamente encontró en el pragmatismo de Peirce una inspiración definitiva". A. M. Faerna, *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, p. 116.

⁶ Cfr. W. James, "Does 'Consciousness' Exist?", *Essays in Radical Empiricism*, p. 1.

⁷ Cfr. W. James, "The Relation Between Knower and Known", *The Meaning of Truth*, en *Writings 1902-1910*, p. 881.

sujeto y objeto. Las teorías del sentido común, por su parte, han prescindido de tales elementos intermedios y dan un salto autotranscendental entre ambos términos, salto que, finalmente, las teorías trascendentalistas consideran imposible de realizar por parte de un conocedor finito, por lo que recurren a un Absoluto encargado de realizarlo. Pero, en definitiva, en todas estas teorías sujeto y objeto son polos opuestos, términos antitéticos, en el proceso del conocimiento.

Ni siquiera la revolución kantiana parece cambiar sustancialmente la cuestión. Para los kantianos la palabra “conciencia” venía a señalar el carácter estructuralmente dualista de la experiencia como un conjunto sujeto-objeto. Aunque su dualismo es distinto al primitivo mente-materia o alma-cuerpo, se ven forzados a admitir la existencia de la conciencia⁸ porque consideran que constituye uno de los factores que, de no ser supuestos, harían imposible la comprensión de la experiencia.

Parece, pues, que tratar de explicar el fenómeno del conocimiento como un proceso, en oposición al dualismo imperante, es un intento condenado al fracaso porque va en contra tanto del dictado del sentido común como de la tradición. Y, sin embargo, esto es lo que James se propone hacer.

Para él la conciencia no es una entidad sino, simplemente, un prejuicio que será preciso eliminar dando un paso más allá de lo que había hecho el kantismo. En palabras del propio James:

Creo que la “conciencia”, una vez se ha evaporado a este estado de pura diafanidad [en el que la había dejado el análisis kantiano], está a punto de desaparecer completamente. Es el nombre de algo inexistente, y no tiene derecho a un lugar entre los primeros principios. Los que se aferran a él lo hacen a un mero eco, al débil rumor dejado en el aire de la filosofía por la desaparecida “alma”⁹.

Así, James rompe definitivamente con la visión del conocimiento como un equilibrio entre dos términos contrapuestos. Pero ello no significa que la renuncia al concepto de conciencia –al menos en el sentido ontológico en el que había sido entendido hasta el momento¹⁰– lo eche en brazos de su opuesto, el concepto de mundo objetivo o materia.

⁸ “... para estos tardíos bebedores del manantial kantiano, deberíamos admitir la conciencia como una necesidad ‘epistemológica’ aún si no tenemos evidencia directa de su existencia”. W. James, “Does ‘Consciousness’ Exist?”, *Essays in Radical Empiricism*, p. 6. En adelante, salvo mención expresa en sentido contrario, todas las traducciones de los textos citados de su original inglés son mías.

⁹ W. James, “Does ‘Consciousness’ Exist?”, *Essays in Radical Empiricism*, p. 2.

¹⁰ “Déjenme entonces explicar inmediatamente que solo quiero negar que la palabra [conciencia] represente una entidad, pero para insistir más enfáticamente que representa una función”. W. James, “Does ‘Consciousness’ Exist?”, *Essays in Radical Empiricism*, p. 3.

Según James hay una única sustancia de la cual se compone todo, la “experiencia pura”, y es esta afirmación la que permite sustentar la opinión de que existe cierta contradicción entre sus declaraciones pluralistas y el monismo presente en ella. Pero, realmente, ¿qué se está diciendo aquí? No, desde luego, que toda la realidad sea asimilable a la conciencia, pues acabamos de ver cómo la destierra del olimpo de los primeros principios, pero tampoco que pueda identificarse con lo físico, la materia, lo objetivo o como quiera que denominemos a la otra cara del dualismo clásico que hemos dibujado al comienzo de esta reflexión. Lo que plantea James es, con seguridad, un monismo pero ni idealista ni materialista.

B. Russell, como ya hemos señalado, lo ve claro cuando afirma:

... William James y los realistas americanos han insistido en que no hay cosas a las que específicamente corresponda el carácter de “mentales”, sino que aquellas cosas que llamamos mentales resultan ser idénticas a las llamadas físicas, difiriendo las unas de las otras meramente por su contexto y su modo de agrupación... niegan que haya característica ninguna, a que llamar “mental”, que nos sea revelada por introspección. Puede llamarse “monistas neutrales” a quienes sostienen esta opinión, puesto que, al rechazar la división del mundo en mente y materia, no afirman que todo lo real sea mental ni tampoco que todo lo real sea material¹¹.

Para James, lo único que el concepto de “experiencia pura” representa es el hecho de que la misma cosa puede ser vista desde distintos puntos de vista sin dejar de ser la misma. Por ejemplo, la habitación en la que estoy puede ser vista como “mi campo de conciencia” en relación con mis propias vivencias biográficas respecto a la misma, o como la realidad física que la habitación es objetivamente hablando y considerando sus relaciones físicas –espaciales, temporales..., mensurables– respecto, por ejemplo, a las habitaciones contiguas que con ella constituyen la casa, etc.. Ahora bien, *la cosa está presente en cada contexto en su totalidad*, de ambas formas, por así decir, lo que no da pretexto para hablar de conciencia, por un lado, y realidad externa, por otro¹². Es, bajo dos distintas consideraciones, literalmente, la misma cosa.

No obstante, que la experiencia sea una, no implica que la dualidad presente en el planteamiento tradicional del conocimiento no quede, en cierta manera, preservada en la experiencia unitaria. Tal cosa ocurre, de hecho, cuando James explica la unidad experiencial bajo la forma de rela-

¹¹ B. Russell, “Sobre la naturaleza del conocimiento directo”, *Lógica y conocimiento*, pp. 182-183.

¹² Cfr. W. James, “Does ‘Consciousness’ Exist?”, *Essays in Radical Empiricism*, pp. 12-13.

ciones entre experiencias o, más exactamente, partes integrantes de una única experiencia como, seguidamente, trataré de exponer.

Lo que, según James, sucede verdaderamente en la experiencia finita es que nos encontramos con dos amplias posibilidades respecto a la llamada relación sujeto-objeto¹³. Dichas posibilidades consisten en que conocedor y conocido son:

1. O bien *la misma experiencia* considerada desde diferentes contextos –experiencia en la que el entendimiento goza de tal intimidad con el objeto que decimos que *son lo mismo*.

2. O bien *dos experiencias distintas* de un sujeto conectadas actual o potencialmente mediante experiencias conjuntivas intermedias –es decir, experiencias que las conectan de hecho o podrían conectarlas si se prolongan suficientemente.

En el primer caso se encontrarían los perceptos –las cosas que tenemos directamente presentes como una sensación de color percibida actualmente, etc. En el segundo los conceptos o las experiencias remotas rememoradas –en los que mi campo de conciencia se ocupa con algo que no tengo físicamente a mi alcance.

Según James, sin embargo, una experiencia no directamente perceptual se comporta exactamente como una perceptual siendo, como ésta, en un contexto objeto y en otro un estado mental sin que nada interno a ella misma la determine en un sentido o en otro. Veamos:

Las experiencias, también las no perceptuales, tienen lo que podríamos denominar unas asociaciones “rígidas” y otras más “laxas”¹⁴.

La habitación en la que he estado hace unos años y en la cual pienso ahora está situada en una casa concreta, en una concreta ciudad, y con la casa y la ciudad está asociada de tal modo que se resistiría a que yo no la vinculase a ellas. El conjunto de este tipo de asociaciones rígidas constituirían lo que, comúnmente, denominamos realidad externa –para referirnos a lo que tratamos de significar cuando decimos que “la habitación existe objetivamente”.

¹³ Cfr. W. James, “The Relation Between Knower and Known”, *The Meaning of Truth*, en *Writings 1902-1910*, pp.881-882. En realidad James menciona aquí tres posibilidades, pero como, de hecho, reduce la tercera a la segunda, yo me he tomado la libertad de exponer ambas conjuntamente explicando sus rasgos esenciales.

¹⁴ Estos calificativos son una licencia personal para denominar a los dos tipos de asociaciones a los que se refiere James. Cfr. W. James, “Does ‘Consciousness’ Exist?”, *Essays in Radical Empiricism*, pp. 21-23.

Las que hemos llamado asociaciones laxas se refieren a las que ligan la habitación con mi historia personal y constituyen el fundamento de su imagen mental –que es mía– y que pueden ser muy débiles –puede que no haya visto la habitación más que una vez y durante muy poco tiempo y que lo que antes era rígido se torne aquí más maleable– e, incluso, subjetivas –la misma habitación que yo he visto sería más grande en el recuerdo si, por ejemplo, hubiera sido un niño entonces.

Pero todas ellas, rígidas o laxas, conforman mi experiencia de la habitación que es una pero vista desde dos ángulos. El conocimiento no puede prescindir de ninguna de ellas porque nuestra experiencia no puede trazar fronteras precisas entre el objeto, considerado al margen del conocimiento, y nuestro pensamiento sobre el.

Así, de la experiencia, pasada o conceptual, dice James:

Como ‘subjetiva’ decimos que la experiencia representa; como ‘objetiva’ es representada. Lo que representa y lo que es representado es aquí numéricamente lo mismo¹⁵.

En este tipo de conocimiento no directamente perceptual, existen experiencias intermedias, que se constituyen en transiciones entre una y otra experiencias terminales que denominamos conocedor –la idea mediante la cual pretendemos conocer– y conocido –el objeto que, finalmente, trata de ser aprehendido por la idea. Dichas experiencias intermedias se articulan conjuntivamente enlazando la experiencia “conocedora” con la experiencia “conocida” y son sentidas, en la práctica, como una continuidad de la experiencia, parte, ellas mismas, de la totalidad experiencial, y constituyendo, en conjunto, el significado del conocimiento de una idea. Si con el concepto de “limón” trato de conocer la realidad concreta a la que éste se refiere, lo haré, por ejemplo, mediante las sucesivas experiencias de: 1) el característico gesto que un individuo hace al llevarse a la boca un objeto, 2) de determinado color, 3) textura, 4) olor, etc, que en conjunto, me confirmarán, o no, en la idea de denominar a tal objeto “limón” –todo ello sin tener en cuenta la multitud de experiencias intermedias que precisan las conceptualizaciones mencionadas en las experiencias intermedias anteriores.

Ahora bien, si estas experiencias intermedias son las que permiten la existencia en la mente del objeto –que es a lo que llamamos conocimiento– quizá se pudiera plantear la objeción de que todo intermediario impide la aprehensión directa del objeto, y si vinculamos la existencia en la mente

¹⁵ W. James, “Does ‘Consciousness’ Exist?”, *Essays in Radical Empiricism*, p. 23.

del objeto a dicha aprehensión, entonces las experiencias intermedias no podrían ser el fundamento de nuestro conocimiento.

La respuesta jamesiana a esta impugnación no puede ser más simple y contundente. Según él, si existiera algún tipo de unidad trasempírica sobre la que pretendiera asentarse la validez del conocimiento sólo podría revelársenos, de hecho, por sus resultados conjuntivos empíricos, con lo que el resultado sería el mismo¹⁶. Dicho de otra manera, sólo puedo saber que tal cosa es un limón porque provoca tal gesto al probarlo, huele de tal forma, tiene este o aquel color, etc.; porque suma una serie de experiencias que, en conjunto, me permiten denominarlo, con cierta fiabilidad, “limón”. Si algo es un limón lo es porque actúa experiencialmente como un limón. No sabemos si existe la “limoneidad” fuera de nuestra experiencia, lo que sabemos es que experimentamos la acidez, un característico olor, etc. No podemos captar “directamente” el objeto, estamos obligados a hacerlo a través de sus esperados resultados en la experiencia.

Así que, en realidad, sólo conocemos un género de unión con el objeto: la unión empírica mediante transiciones continuas que terminan, o podrían terminar, por adecuarse a él –es decir que terminan, o podrían terminar, por ejemplo, en conocimiento de intimidad con el objeto, en identidad en la predicación lógica mediante la cópula “es” o en alguna otra forma de adecuación.

Nos hallamos entonces ante la reducción del problema del conocimiento al primer caso de los dos mencionados, no porque afirmemos que las experiencias que están en los extremos de la cadena de transiciones empíricas –de las que se habla en el segundo tipo de conocimiento, el conceptual o remoto– sean las mismas sino porque la validez del conocimiento reside en la *posibilidad* de que lo sean o, al menos, de que una actúe en la práctica *como si* fuera la otra –pues este y no otro es el significado pragmático del término adecuación¹⁷. La idea debe corresponderse con el objeto, pero co-

¹⁶ Cfr. W. James, “The Relation Between Knower and Known”, *The Meaning of Truth*, en *Writings 1902-1910*, pp. 883-884.

¹⁷ Una objeción más, no obstante, puede hacerse a la identidad entre pensamiento o conciencia y objeto: si la misma experiencia es pensamiento, en un respecto, y cosa, en otro, sus atributos serían, en cada caso, completamente distintos haciendo imposible tal identidad. Según James, la objeción se contesta haciendo ver que tal suposición constituye una petición de principio pues parte de un pensamiento dualista en el que se da por hecha la diferencia de atributos. Descartes había calificado el pensamiento de inextenso por oposición a las cosas del mundo físico, pero verdaderamente no tiene sentido decir que a nuestro pensamiento no se le puede atribuir la extensión cuando piensa lo extenso, parece que nuestro cuadro mental debería tener la extensión del objeto mismo. La diferencia entre extensión objetiva y subjetiva lo es, tan solo, en relación a un contexto. Considerada

responder significa para el pragmatista actuar con la idea como si se tratase del objeto –cuando utilizo el término “limón” para referirme a algo, espero, *antes* incluso de manipularlo directamente, que ese algo sirva, por ejemplo, para aportar acidez pero no que sea apto para endulzar. La capacidad de actuación de la idea es básica para determinar su verdad –si efectivamente aquello de lo que afirmo que es un limón resulta ácido, será verdad que es un limón. Lo que hace James es reinterpretar la teoría clásica de la adecuación entendiendo por ella aproximarse al objeto a través de experiencias intermedias que se muestran como satisfactorias en la experiencia, como sus sustitutas prácticas.

La crítica al pragmatismo no admite que las relaciones entre dos términos experienciales sean, ellas mismas, parte de la experiencia porque concibe dichas relaciones de manera abstracta, es decir, sin tomar en consideración que realmente una idea nos conduce a un objeto –o a su vecindad– a través de experiencias intermedias que nos capacitan para actuar¹⁸. Este olvido crea un “vacío epistemológico” que la tradición se empeña en llenar con el concepto de trascendencia para explicar la relación de la idea con el objeto.

La realidad es que un concepto, por ejemplo el de “fuego”, es predicado con verdad de un objeto concreto cuando de hecho dicho objeto puede ser usado para proporcionarme calor, asar mi comida, iluminar un espacio o actuar de cualquiera otra forma prevista en el propio concepto. En definitiva, la conexión entre uno y otro término se da sólo si entre ellos se producen– o, al menos, si pueden producirse– experiencias satisfactorias en la acción¹⁹.

externamente la extensión debería ser un asociado de la cosa del tipo que he denominado “rígido”. Considerada desde un punto de vista interno, en cambio, esa conexión es más débil. Ambos mundos son distintos pero no por la ausencia de extensión en uno, sino por el tipo de conexiones y relaciones que en cada uno se dan. Naturalmente lo que se ha dicho de la extensión es aplicable a otras cualidades. Cfr. W. James, “Does ‘Consciousness’ Exist?”, *Essays in Radical Empiricism*, pp. 27-28.

¹⁸ Precisamente, para los antipragmatistas la acción no es importante porque para ellos la verdad es una cualidad independiente y estática, pero experiencialmente, según James, no podemos definir la verdad sin hacer referencia a sus posibilidades funcionales. Cfr. W. James, “Professor Pratt on Truth”, *The Meaning of Truth*, en *Writings 1902-1910*, p. 911.

¹⁹ Así pues, el auténtico conocimiento, dice el pragmatismo, se produce en la experiencia actual o posible. Esto trae consigo la acusación de confundir verdad con verificación, es decir confundir el *cómo* se llega a la verdad con *su significado*. La respuesta de James es que el significado no es sino la abstracción de un proceso concreto psicológico, que la verdad misma no es algo que pueda ser visto con independencia de las experiencias concretas que la producen. Cfr. W. James, “A Word More About Truth”, *The Meaning of Truth*, en *Writings 1902-1910*, pp. 897-908.

En este tipo de conocimiento, una experiencia, la mental –concepto o idea²⁰– puede ser representación de otra en el sentido práctico de ser su sustituto en distintas operaciones, de tal forma que las ideas forman sistemas de relaciones que se corresponden, punto por punto, con los sistemas que forman los objetos. La experiencia conocedora, desde un punto de vista funcional, deviene *tan real* como la objetiva y es más operativa cognitivamente que los propios objetos pues su manipulación es más fácil que la de estos. Los conceptos, por su carácter universal y su capacidad de interacción y asociación, nos conducen, antes de lo que lo haría el encadenamiento perceptivo, al fin del conocimiento.

Una característica fundamental de las experiencias finitas es que se apoyan unas en otras y su verdad está mutuamente condicionada. Es decir, si yo afirmo que aquello es fuego, el hecho de que produzca luz y calor fundamenta mi afirmación, pero la verdad de afirmar que eso produzca luz y calor se fundamenta, a su vez, en la combustión de un material que puedo observar si me acerco, y así sucesivamente. Ahora bien, como un todo, la experiencia no se apoya en nada fuera de ella misma. Según esto, en el conocimiento conceptual, en el que hay dos experiencias terminales –el concepto y aquello que se quiere conocer mediante él–, una de ellas debe conocer a la otra sin que ello suponga recurrir a nada fuera de la propia experiencia, sin optar por ninguna explicación trascendentalista.

Es cierto que la experiencia representativa, el concepto, es distinta de la experiencia que constituye su objeto, y en este sentido restringido podemos hablar de trascendencia puesto que una está más allá de la otra. Pero si la idea de algo es cognitiva, lo es porque dicha idea es capaz de guiarme, a través de una cadena de experiencias, hacia ese algo real, constituyendo dicha cadena experiencial su presencia plena, su sustitutivo práctico, aquello que lo significa. Como dice James:

Llamar a mi presente idea de mi perro, por ejemplo, cognitiva del perro real significa que, tal como el actual tejido de la experiencia está constituido, la idea es capaz de hacerme seguir una cadena de otras experiencias que vayan de una a otra hasta terminar por fin en vívidas percepciones sensoriales de un salto, ladridos, un cuerpo peludo²¹.

Dicho de otra manera, el significado de algo no remite a alguna cosa que esté más allá de la propia experiencia sino a algo perceptual a lo que

²⁰ Hemos de aclarar que James parece equiparar en cierto modo ‘idea’ con ‘concepto’ entendiendo a ésta lógicamente.

²¹ W. James, “The essence of Humanism”, *The Meaning of Truth*, en *Writings 1902-1910*, p. 893.

podemos llegar –o, al menos, conjeturalmente podemos llegar– a través de las experiencias hacia las cuales me dirige la idea que, a estos efectos, sustituye a la cosa con toda garantía.

En definitiva, como resumen de lo dicho hasta ahora, podemos decir que la noción jamesiana de “experiencia pura” permite explicar el conocimiento como una relación entre *dos partes de una única experiencia*²², que denominamos objeto y sujeto respectivamente, a las que habría que sumar la relación misma que las une, que es tan experiencial como ellas mismas. Estas partes de la experiencia son entendidas monísticamente pues, ya sea directamente –en la percepción presente–, ya sea a través de experiencias intermedias, conocedor y conocido son una única experiencia observada desde distintos puntos de vista. No obstante, James no sostiene que una haya de ser reducida a la otra por lo que la “experiencia pura” no se identifica ni con una realidad mental ni con una material. De esta manera, no compromete su visión de la experiencia con ninguno de los monismos clásicos ni, en general, prejuzga el estatus ontológico de lo real.

3. El monismo como cuestión puramente epistemológica

Que la visión jamesiana de la realidad –considerada al margen de su mostrarse a través de la relación cognoscitiva– carece de prejuicios, es tan cierto que el propio James, a pesar de su convencimiento de que el universo es plural y de que la búsqueda de la unidad no tiene porque ser intelectualmente más respetable que la de la variedad, cree que el monismo puede ser utilizado legítimamente como hipótesis para comprender el mundo²³.

De hecho, si aplicamos a la noción de unidad el método pragmático para aclarar el significado de los conceptos²⁴, veremos que de ella se derivan varias consideraciones que pueden servirnos en nuestro trato con el mundo.

²² Una explicación semejante también la ha buscado buena parte del pensamiento contemporáneo. Respecto a esto, dice H. Putnam: “Muchos pensadores han argumentado que debe abandonarse la dicotomía tradicional entre el mundo ‘en sí mismo’ y los conceptos que usamos para pensar y hablar sobre él. Por mencionar sólo los ejemplos más recientes, Davidson ha argüido que la distinción entre ‘esquemas’ y ‘contenidos’ no puede ser trazada; Goodman ha sostenido que la distinción entre ‘mundo’ y ‘versiones’ es insostenible; y Quine ha defendido una ‘relatividad ontológica’”. H. Putnam, “Acerca de la realidad y la verdad”, *Las mil caras del realismo*, p. 65.

²³ Cfr. W. James, “The One and the Many”, *Pragmatism*, en *Writings 1902-1910*, pp. 541-557. Aunque, en este punto, se refiere al monismo ontológico o metafísico en su versión idealista su afirmación puede extenderse, en todos los sentidos, a cualquier tipo de monismo ontológico.

Por ejemplo, la consideración de la unidad de razonamiento, de la continuidad espacio-temporal, de la constitución reticular omniabarcante del mundo, la consideración de la existencia de una unidad causal, de una unidad genérica, teleológica, estética y noética, que demandan la existencia de un “Absoluto” o un “Dios”, son elementos todos con importancia práctica más que suficiente para justificar el interés pragmático en los mismos²⁵.

Así, el pragmatismo no puede despachar sin más la hipótesis monista, primero porque como hipótesis es legítima –y el pragmatismo está dispuesto a considerarlas todas– y segundo porque puede tomar dos formas, una abstracta y la otra concreta, de las que la primera, tiene gran importancia pragmática.

Considerada abstractamente la hipótesis de la unidad absoluta del mundo cumple un papel de instrumento conceptual, nombra los hábitos –como diría Peirce– de la Naturaleza y, como tal realidad conceptual –como terceridad peirceana–, debe ser tenida en cuenta. Según James:

Por tomar abstractamente [la edición absoluta del mundo –como James la llama] entiendo ponerla detrás de nuestra vida finita como ponemos la palabra ‘invierno’ detrás del frío de esta noche... Nombra una parte de los hábitos de la naturaleza, y nos deja dispuestos para su continuación. Es un instrumento definido abstraído de la experiencia, una realidad conceptual que debemos tener en cuenta²⁶.

Ahora bien, James está hablando de una consideración instrumental de la unidad del mundo, un uso conceptual que facilita y simplifica nuestro trato con la experiencia. Esto es lo que él entiende por considerar abstractamente la hipótesis monista.

Tomada concretamente, en cambio –como de hecho hacen los racionalistas²⁷–, la hipótesis monista es sustancialmente distinta. Pasa a ser entendida como opuesta a lo que James denomina “las distintas ediciones

²⁴ Dicho método está claramente expuesto en la siguiente formulación jamesiana de la máxima pragmática: “... para lograr una perfecta claridad en nuestros pensamientos sobre un objeto sólo necesitamos considerar qué efectos concebibles de tipo práctico puede implicar el objeto –qué sensaciones hemos de esperar de él y que reacciones debemos preparar. Nuestra concepción de estos efectos, tanto inmediatos como remotos, es, así, para nosotros, el todo de nuestra concepción del objeto, si es que esta concepción tiene algún significado positivo”. W. James, “What Pragmatism Means”, *Pragmatism*, en W. James. *Writings 1902-1910*, pp. 506-507.

²⁵ Cfr. W. James, “The One and the Many”, *Pragmatism*, en W. James. *Writings 1902-1910*, pp. 541-557.

²⁶ W. James, “Pragmatism and Humanism”, *Pragmatism*, en W. James. *Writings 1902-1910*, p. 603.

²⁷ Para ser más exactos, toda la tradición filosófica ajena al empirismo –no sólo la estrictamente racionalista– a la que James coloca bajo este calificativo.

finitas del mundo”. Se convierte en expresión de una naturaleza perfecta y acabada que encuentra su justa correspondencia epistemológica en un concepto de verdad igualmente absoluto, perfecto y acabado.

Por el contrario, como señala R. del Castillo²⁸, según James hay varios tipos de pensamiento adecuados, no hay criterio para decidir cuál es más verdadero de modo absoluto. El pluralismo obliga a revisar el concepto de verdad para hacerlo compatible con un realismo de “mosaico” en el que las creencias son verdaderas de distintos fragmentos del mundo.

Bajo esta concepción jamesiana late el supuesto de que el mundo no está acabado, de que es necesario completarlo con el curso de nuestro conocimiento. En opinión de R. del Castillo que suscribimos:

Para James... La verdad es un conjunto de relaciones con el mundo, pero no como algo ya acabado, sino como un conjunto de piezas que puede cambiar y recomponerse de muchas formas. Si las ideas se añaden al mundo y lo modifican con su acción, entonces hay lugar para la variación, la novedad y la originalidad. Y, por tanto, no podemos hablar globalmente de la relación que tiene la mente con el mundo como si ya estuviera dada o definida. No hay ni unidad de método ni unidad del ser²⁹.

El análisis pragmático nos muestra, por tanto, que no es necesario mantener la Unidad Absoluta propuesta por el monismo³⁰ para entender la verdad y aquello de lo que la predicamos.

Un ejemplo especialmente relevante de esto es el de la consideración de la unidad noética de los idealistas –la suposición de un Conocedor Único– anteriormente señalada, unidad que no es necesario mantener para tratar de entender el mundo, pues existe una alternativa pluralista igualmente explicativa. Esta noción idealista –que viene a sustituir a la desprestigiada noción de sustancia que fundamentaba la unidad en un principio completamente inconcebible, en algo fuera de la propia experiencia– hace residir ahora la cohesión del mundo en el agrupamiento conjuntivo de los fenómenos en formas coherentes que pueden ser experimentadas o pensadas

²⁸ Cfr. R. del Castillo, en su Introducción en W. James, *Lecciones de pragmatismo*, pp. 7-17.

²⁹ R. del Castillo, en su Juicio Crítico en W. James, *Lecciones de pragmatismo*, p. 118. Pero obsérvese que este pluralismo no impide que, en la relación cognoscitiva, la “experiencia pura” sea una única entidad que une el mundo físico con nuestras ideas sobre él.

³⁰ Aún así, como hipótesis el pragmatismo no la considera ilegítima. Sus consecuencias religiosas tienen un alto valor pragmático para muchas personas, por lo que no pueden ser soslayadas. Su uso no es científico pero sí tiene un uso emocional, al menos para cierto tipo de personas. Cfr. W. James, “Pragmatism and Humanism”, *Pragmatism*, en W. James. *Writings 1902-1910*, p. 603-605.

también por nosotros, de tal manera que tanto los fenómenos unidos como las relaciones conjuntivas que los unen son partes de la experiencia. Así el mundo es Uno por cuanto lo experimentamos concatenadamente en las muchas conjunciones con que se nos presenta.

Pero hay que tener en cuenta que, el mundo, también se nos revela como múltiple en las distintas disyunciones que advertimos. Esta es la *contrahipótesis pluralista* a la unidad noética, el *pluralismo noético*, según el cual es concebible que, aún en el más amplio conocimiento imaginable, la información no sea completa³¹ por lo que el pragmatismo no debe considerar la unidad del mundo como un supuesto incuestionable por muy relevante que sea en la práctica su valor.

Aunque desde nuestro punto de vista la expresión jamesiana de “pluralismo noético” –introducida en “Pragmatism and Common Sense”³²– es desafortunada por cuanto puede inducir al error de considerar que James está proponiendo un pluralismo epistemológico que niegue la unidad de la experiencia –lo que nosotros hemos denominado monismo epistemológico–, nada está más lejos de la verdadera intención de James³³.

De hecho, lo que el pluralismo noético afirma no es que no exista esta unidad epistemológica de la experiencia sino que puede no tener más que un carácter aditivo. En palabras del propio James:

Puede ser que algunas partes del mundo estén conectadas tan holgadamente con otras, que no estén más que pegadas por la cópula “y”... El pragmatismo no puede excluir de una seria consideración esta perspectiva pluralista de un mundo de constitución aditiva, pero esta perspectiva nos conduce a la hipótesis subsiguiente de que el mundo real, en lugar de hallarse completo “eternamente”, como nos aseguran los monistas, podría estar eternamente incompleto, sujeto en todo momento a adición o susceptible de pérdida³⁴.

³¹ Lo que no se opone a la afirmación, por parte del monismo epistemológico jamesiano, de una unidad epistémica de la información de hecho poseída.

³² Cfr. “Pragmatism and Common Sense”, *Pragmatism en Writings 1902-1910*, p. 558

³³ Es interesante señalar, a este respecto, que lo que la unidad noética idealista representa en el plano ontológico es, en la práctica, lo mismo que representa en el plano epistemológico el concepto de “experiencia pura”. Dicho de otra manera, lo que es discutible como afirmación sobre la realidad, por que la está considerando desde *fuera* de la experiencia –como si ello fuera posible–, es perfectamente sostenible desde el punto de vista de la explicación de nuestro funcionamiento cognoscitivo, lo que demuestra plenamente, a mi juicio, que la intención de James es postular un pluralismo metafísico –si es que el adjetivo “metafísico” es aplicable al pensamiento jamesiano– o, en cualquier caso, un pluralismo en la concepción del mundo compatible con una concepción monista del conocimiento.

³⁴ He tomado la traducción que R. Del Castillo hace en W. James, “El pragmatismo y el sentido común”, *Pragmatismo*, p. 150.

Como se ve, la propia *unión aditiva* captada en la *experiencia* nos lleva a suponer que *el mundo real* mismo se halla incompleto y puede cambiar.

Si el pluralismo noético merece este nombre es porque es cierto que existe un caso, como acabamos de señalar, en el que el mundo muestra su falta de unidad en el terreno epistemológico: *nuestro propio conocimiento es incompleto* y todo nuevo conocimiento no es sino una adición³⁵. Pero lo que esta posibilidad de adiciones refleja verdaderamente es una característica de la estructura misma del universo, manifiesta el inconcluso carácter del mundo que no se ve alterado por el hecho de la unidad de la experiencia –el monismo epistemológico– de hecho poseída. Esto significa –y es lo *realmente importante para nuestra hipótesis*– que *el monismo de la epistemología jamesiana no influye en su ontología*, que *el monismo de su empirismo radical no afecta a su pluralismo*.

El logro pragmático de la suposición idealista de la unidad noética es, justamente, el de haber visto claramente que la experiencia es un todo en el que sus partes aparecen unidas por relaciones que son, a su vez, experienciales, en esto consiste el monismo epistemológico³⁶. Pero *ello no impide que mantengamos nuestras reservas respecto a la unidad al margen de su consideración en el proceso del conocimiento*. Merece la pena aquí leer al propio James:

Por lo tanto, “el mundo es uno” en la medida que lo experimentemos como algo concatenado; uno, por tantas conjunciones definidas como se presentan. Pero entonces, también es *no* uno por otras tantas *disyunciones* definidas que nos encontramos... La pregunta pragmática “¿por relación a qué se conoce la unidad?, ¿qué diferencia práctica supone”, nos salva de toda excitación febril con ello tomado como un principio de sublimidad, y nos permite avanzar dentro de la corriente de la experiencia con la cabeza fría. La corriente puede revelarnos, efectivamente, mucha más conexión y unión de la que ahora sospechamos, pero los principios pragmáticos no nos autorizan a reclamar por adelantado la absoluta unidad en ningún respecto³⁷.

³⁵ Cfr. W. James, “Pragmatism and Common Sense”, *Pragmatism*, pp. 558-559.

³⁶ Este acercamiento epistemológico del pragmatismo jamesiano al idealismo justifica las siguientes palabras de R. Rorty con las que no estamos de acuerdo en cuanto a la valoración del James que él llama “metafísico”, pero sí en tanto que manifiestan que el acercamiento se produce: “Yo mismo me uniría a Reichenbach a la hora de desestimar... al James de *Radical Empiricism*... las partes peores (‘metafísicas’) de Dewey y James me parecen simplemente versiones debilitadas del idealismo, intentos de responder preguntas epistemológicas (formuladas ‘científicamente’) con respecto a ‘la realización sujeto-objeto’ mediante ‘generalizaciones y analogías ingenuas’ que hacen mayor hincapié en la ‘sensibilidad’ que en la ‘cognición’”. R. Rorty, “La filosofía hoy en América”, *Consecuencias del Pragmatismo*, p. 300.

³⁷ He tomado la traducción que R. Del Castillo hace en W. James, “Lo Uno y lo Múltiple”, *Pragmatismo*, p. 140.

El pluralismo, en consecuencia, no supone un ataque radical a la unidad, es más, como venimos sosteniendo, el monismo epistemológico es necesario en la explicación del conocimiento. En cambio, el monismo ontológico si supondría una negación tajante de la pluralidad.

El monismo no admite el más mínimo resquicio de pluralismo mientras que este último, una vez concedida cierta separación, está dispuesto a admitir la unión, siendo cuestión puramente empírica demostrar el alcance de tal unión –el pragmatista podría incluso llegar a aceptar una unión total final aún cuando en el presente dicha unión diste mucho de ser perfecta y le obligue a ser pluralista. No hay nada que impida, sin embargo, al ferviente pluralista de hoy afirmar la posibilidad de unidad mañana.

En definitiva, la postura pragmática tiende a rechazar tanto el monismo absoluto como el pluralismo absoluto, en palabras del propio James:

... el pragmatismo... ha de abjurar tanto del monismo absoluto como del pluralismo absoluto. El mundo es Uno en cuanto que sus partes se hallan vinculadas entre sí por alguna conexión definida. Y es múltiple exactamente en la medida en que no se logre obtener alguna conexión definida. Y finalmente, se va volviendo más y más unificado a través, al menos, de esos sistemas de conexión que la energía humana va fabricando a medida que avanza el tiempo³⁸.

El rechazo de ambos extremos tiene que ver con su afirmación epistemológica, enraizada en el empirismo radical, de que la experiencia es una y no necesita apoyos externos a ella misma. La experiencia es monista, pero *este monismo sólo obliga a concebir como uno el proceso mismo del conocimiento* y los dos términos que pone en relación como partes integrantes de una misma experiencia, *en tanto los resultados del proceso cognoscitivo permanecen abiertos a la pluralidad.*

De ninguna manera se mantiene, muy al contrario, que tras esta experiencia monista deba haber una realidad única –ideal o material–, entera y acabada para siempre, que sostenga dicha experiencia.

Esto significa que la “experiencia pura” es el componente último de la realidad cognoscible, en tanto cognoscible como señalábamos al comienzo. Esto es, que el empirismo radical maneja una noción de realidad que está completamente vinculada a la posibilidad de su conocimiento, lo que recuerda extraordinariamente a algunas formulaciones del realismo interno de H. Putnam:

³⁸ Ibid., p. 145.

Hay “hechos externos”, y podemos *decir cuáles son*. Lo que no podemos decir –porque no tiene sentido– es que los hechos sean *independientes de todas las elecciones conceptuales*³⁹.

Esto supone que, desde el punto de vista pragmático, no hay ningún riesgo de involucrar el monismo epistemológico –la identidad entre objeto y sujeto como partes de una única experiencia– con el monismo ontológico –que implica una noción de realidad externa que, en el contexto del empirismo radical, es sólo una parte más de la experiencia total y de la realidad misma en tanto cognoscible. Es decir, que, como sostenemos en el título de esta segunda parte del trabajo, el monismo jamesiano es una cuestión estrictamente epistemológica o, si se quiere, de funcionamiento interno del conocimiento, perfectamente compatible, por lo tanto, con el mantenimiento de una postura pluralista respecto al mundo.

4. Conclusión

Para finalizar, me gustaría hacer una breve síntesis de lo dicho hasta el momento.

El punto de vista jamesiano respecto al problema del conocimiento resulta ser una auténtica revolución llevada a cabo contra toda una tradición dualista en materia epistemológica. Romper con la visión bipolar del conocimiento exige asumir una postura monista que, en cuanto tal, no es novedosa pero que tal y como es entendida por William James difiere notablemente de los monismos tradicionales.

Para él, afirmar que los dos polos del conocimiento forman una única entidad no significa reducir uno a otro. Ser monista, tal y como James lo entiende, no significa en absoluto comprometerse ni con el materialismo ni con el idealismo. *Ser un monista epistemológico no implica asumir un monismo ontológico.*

El hecho de que la experiencia sea una no quiere decir, sin embargo, que en el seno de dicha experiencia no quede de algún modo conservado el dualismo cognoscitivo bajo la forma de relaciones entre partes de la única experiencia.

Así explica, por ejemplo, el conocimiento conceptual en el que se ponen en relación dos elementos –concepto y cosa– aparentemente dispares. Es cierto que podemos hablar de estos dos elementos como experiencias distin-

³⁹ H. Putnam, “El realismo y la razonabilidad”, *Las mil caras del realismo*, p. 82.

tas, pero sólo en tanto que *partes* de una misma experiencia, partes que se conectan a través de experiencias transaccionales con las que, en conjunto, conforman lo que James llamó la “experiencia pura” aquello de lo que está constituida la realidad. James reinterpreta el concepto de adecuación o correspondencia dotándolo de un contenido pragmático verificable experimentalmente. Adecuarse a una realidad significa, para una idea, acercarse a ella o a sus inmediaciones a través de experiencias intermedias o transaccionales que se manifiestan como adecuadas o satisfactorias en la práctica.

Ya sea por una conexión directa como en el conocimiento perceptual, ya a través de experiencias intermedias, los dos polos del conocimiento constituyen una única experiencia observada desde distintos puntos de vista y en ello consiste, en definitiva, el monismo jamesiano.

Esta conexión no implica la reducción de una parte de la experiencia a la otra sino, solamente, la constatación de que *no es necesario buscar un apoyo transempírico al conocimiento*. La experiencia, en conjunto, no necesita apoyo externo.

Si no hay reducción de una experiencia terminal del proceso cognoscitivo a la otra, tampoco hay compromiso con el materialismo o con el idealismo, pero, de hecho, James no se niega a considerar al monismo ontológico como posibilidad a tener en cuenta en la explicación del mundo.

Muchas de las consecuencias pragmáticas del idealismo son muy dignas de tenerse en cuenta y, tomada en abstracto, la hipótesis monista cumple un papel de instrumento conceptual nada desdeñable. El problema surge si de esta consideración meramente instrumental del monismo pasamos a un uso concreto del mismo. En tal caso veremos como se nos exige hablar de realidad acabada y perfecta y de verdad absoluta como correlato epistemológico de la misma.

Es aquí donde James introduce su noción de pluralismo, pues, básicamente, no acepta la visión estática de la realidad y de la verdad que ofrecía la tradición correspondentista.

No resulta necesario el monismo para entender la realidad, por relevante que pueda ser su valor práctico en otro sentido. El supuesto idealista de la unidad noética, por ejemplo, es ontológicamente discutible aunque, como instrumento conceptual es epistemológicamente muy apreciable.

Aquí estamos, por fin, ante el centro de la cuestión propuesta en este trabajo. Lo que James afirma es que *el monismo es inadmisibile como definición ontológica*, como interpretación de la realidad *pero no como interpretación del proceso del conocimiento*. Esto en síntesis, es lo que expresa mediante el concepto de “experiencia pura” presente en su empirismo radical.

Según James:

Para ser radical, un empirismo no debe admitir en sus construcciones ningún elemento que no sea directamente experimentado, ni excluir de ellas ningún elemento que se experimente directamente. Para tal filosofía, *las relaciones que conectan experiencias deben ellas mismas ser relaciones experimentadas, y cualquier clase de relación experimentada se debe considerar tan 'verdadera' como cualquier cosa en el sistema... Ahora, el empirismo ordinario, a pesar del hecho de que las relaciones conjuntivas y disyuntivas se presenten ellas mismas como siendo partes totalmente co-ordinadas de la experiencia*, ha demostrado siempre una tendencia a eliminar las conexiones de las cosas, y a insistir más en las separaciones... El resultado natural de tal imagen del mundo han sido los esfuerzos del racionalismo por corregir sus incoherencias mediante la adición de agentes de unificación transexperienciales, sustancias, categorías intelectuales y potencias, o Egos; mientras que, si el empirismo simplemente hubiera sido radical y hubiera tomado todo lo que viene sin desaprobarlo, la conjunción tanto como la separación, cada uno en su valor nominal, los resultados podrían no haber necesitado ninguna corrección artificial⁴⁰.

Para James, todas las experiencias, conjuntivas o de separación, deben ser consideradas. El empirismo radical no puede cerrarse a la consideración de ninguna de ellas. La relación cognitiva es, claramente, de tipo conjuntivo y demanda un procedimiento monista. Pero ello no impide que seamos conscientes de que la realidad presente multitud de disyunciones y precise un tratamiento pluralista para su explicación.

Bibliografía

- BARZUN, J.: *Un paseo con William James*, México, F.C.E., 1986.
- BJORK, D. W.: *William James. The center of his vision*, Washington, American Psychological Association, 1997.
- FAERNA, A. M.: *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Madrid, Siglo XXI, 1996.
- JAMES, W.: *Writings 1902-1910*, New York, The Library of America, 1987.
- *Essays in Radical Empiricism*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1996.
- *El significado de la verdad*, Madrid, Daniel Jorro, 1924.
- *El significado de la verdad*, Buenos Aires, Aguilar, 1974.
- *Lecciones de Pragmatismo*, Madrid, Santillana, 1997.

⁴⁰ W. James, "World of Pure Experience", *Essays in Radical Empiricism*, pp. 43-44

- Pragmatismo*, Madrid, Alianza, 2000.
- PUTNAM, H.: *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Piados, 1994.
- El Pragmatismo. Un debate abierto*, Barcelona, GEDISA, 1999.
- PUTNAM, R. A. (ed.): *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- RORTY, R.: *Consecuencias del Pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996.
- RUSSELL, B.: *Lógica y conocimiento*, Madrid, Taurus, 1981.